



EMIL BRUNNER

Temeiurile credinței creștine

EDITURA  HERALD

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BRUNNER, EMIL

TEMEIURILE CREDINȚEI CREȘTINE / Emil Brunner;

trad., cuvânt introd.: Nedu Ovidiu Cristian;

București : Herald, 2009

Bibliogr.

ISBN 978-973-111-126-1

I. Nedu, Ovidiu Cristian (trad.)

28

Emil Brunner

Unse Glaube

Eine christliche Unterweisung

© Gotthelf-Verlag

1935, Zürich-Leipzig

EMIL BRUNNER

Temeiurile credinței creștine

Traducere, cuvânt introductiv și note:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

EDITURA  HERALD
București

Cuprins

CUVÂNT INTRODUCTIV	5
Abordări existențialiste în teologie	6
Adevărul ca întâlnire personală	10
Statutul elaborărilor doctrinare în teologia existențialistă ..	13
Elaborări teologice existențialiste	18
Autoritatea scripturală	22
Teologia naturală	26
Brunner și teologia liberală	32

TEMEIURILE CREDINȚEI CREȘTINE

Cuvânt înainte	41
1. Există Dumnezeu?	43
2. Este Biblia Cuvântul lui Dumnezeu?	47
3. Dumnezeu cel tainic	51
4. Creația și Creatorul	55
5. Planul lui Dumnezeu cu privire la lume	59
6. Dumnezeu și elementul demonic din lume	63
7. Alegerea din veșnicie	67
8. Taina ființei umane	71
9. Despre bunătatea omului	76
10. Legea	81
11. Cele 10 Porunci și cele 2 Porunci	85
12. Ordonanțele lui Dumnezeu	89
13. Promisiunea	94

14. Isus, Christosul.....	97
15. Fiul Omului	101
16. Fiul lui Dumnezeu	104
17. Împăratul	108
18. Mijlocitorul	113
19. Duhul Sfânt.....	117
20. Credință sau disperare	121
21. Doar prin credință	125
22. Convertirea	129
23. Nașterea din nou.....	133
24. Despre libertatea creștină	136
25. Rugăciunea	139
26. Semnificația rugăciunii	143
27. Părtășia	147
28. Biserica	150
29. Sacramentele.....	154
30. Botezul.....	158
31. Cina Domnului.....	161
32. Viitorul	164
33. Viața de după	168
34. Judecata de APOI.....	171
35. Despre viața veșnică.....	175

Anexă

1. Marea invitație	181
2. Nebunia și pricina de poticnire a crucii.....	195
3. Cele două tipuri de întristare	207

CUVÂNT INTRODUCATIV

Emil Brunner, teolog reformat elvețian, este considerat, alături de Karl Barth, drept unul dintre principalii promotori ai curentului „neo-ortodox” din teologia protestantă, curent care s-a dorit a fi o reacție la teologia liberală devenită foarte populară la sfârșitul secolului XIX - începutul secolului XX și o revenire la teologia reformată tradițională. Influența liberalismului este însă simțită în scrierile neo-ortodocșilor, care reprezintă mai degrabă o poziție intermediară între Reformă și liberalism.

Brunner s-a născut în Winterthur, în apropiere de Zürich, pe 23 decembrie 1889. A studiat teologia la universitățile din Zürich, Berlin cât și la Union Theological Seminary, în New York (1919-1920).

Între 1916 și 1924 a fost pastor în Obstalden, un sat din Alpi. Începând cu 1922 predă la Universitatea din Zürich, iar din 1924 este numit titular al cursurilor de Teologie Sistematică și Teologie Practică în această universitate, unde a rămas până la pensionarea sa, în 1953. În perioada 1937-1938 a fost invitat să predea în SUA, la Princeton Theological Seminary. După pensionare, timp de 2 ani (1953-1955), a predat în Japonia, în Tokio, la International Christian University.

A fost foarte implicat în mișcarea ecumenică cât și în alte organizații parabisericești, cum ar fi YMCA, al cărei consilier în materie de teologie a fost. Dezamăgit de Biserica mult prea instituționalizată a vremurilor sale, a pledat mult în favoarea bisericilor libere. În acest sens a susținut mișcări cum ar fi Oxford Group Movement și curentul creștin japonez Mukyokai (Non-biserica).

În timp ce se întorcea din Japonia către Elveția a suferit o hemoragie cerebrală care i-a afectat mult condiția fizică; în final, aceasta a condus la moartea sa, pe 6 aprilie 1966.

Principalele sale scrieri sunt: *Experiență, cunoaștere și credință* (1921); *Misticism și Cuvânt* (1924); *Filosofia religiei din perspectiva teologiei protestante* (1927); *Mediatorul* (1927); *Teologia crizei* (1929); *Dumnezeu și omul* (1930); *Cuvântul și lumea* (1931); *Imperativul divin* (1932); *Temeiurile credinței creștine* (1935); *Omul revoltat. Un tratat de antropologie creștină* (1937); *Adevărul ca întâlnire* (1937); *Întâlnirea dintre divin și uman* (1943); *Cred în Dumnezeu cel Viu. Mesaje pe tema crezului apostolic* (1945); *Dreptate și ordine socială* (1945); *Revelație și rațiune. Doctrina creștină despre credință și cunoaștere* (1946); *Creștinism și civilizație* (2 vol. 1946, 1947); *Dogmatica* (vol. I, *Doctrina creștină despre Dumnezeu*, 1946; vol. II, *Doctrina creștină despre creație și răscum-părare*, 1950; vol. III, *Doctrina creștină despre biserică, credință și restaurare*, 1960); *Pricina de poticnire a creștinismului* (1951); *În-telegerea greșită a Bisericii* (1952); *Marea invitație* (1953); *Speranța veșnică* (1954); *Comentariu la Epistola către Romani* (1959).

Lucrarea de față reprezintă o foarte succintă expunere a mesajului creștin, în ceea ce Brunner consideră a fi esența sa. Brunner evită să discute aici aspecte controversate ale mesajului creștin; sunt evitate chiar și elaborările teologice. Prin caracterul său succint și pertinent lucrarea a cunoscut o mare popularitate¹.

Abordări existențialiste în teologie

Filosofia secolelor XVIII și XIX, prin noile criterii epistemic propuse de Kant sau de filosofii empiriști, a creat o anumită situație de criză în domeniul teologiei. Era vizat în special modul în care teologia ar fi reușit să își valideze propriile sale enunțuri, să apere valoarea obiectivă a conceptelor și a afirmațiilor sale. Atât Kant cât și empirismul, aflat în plină ascensiune la sfârșitul secolului XIX-începutul secolului XX, au susținut că este imposibilă reprezentarea, conceptualizarea

unui obiect despre care nu avem niciun fel de date empirice, niciun fel de „apercepții”, în limbajul lui Kant. Prin acest criteriu epistemic, obiectivitatea și chiar semnificația în genere a conceptului central al teologiei, conceptul de „Dumnezeu”, erau serios periclitate.

O încercare de a se ieși din această situație de criză a fost transferarea semnificației afirmațiilor religiei în domeniul subiectivității umane. Unul dintre primii teologi liberali, Ritschl, a redus religia la etică, la asumarea unui anumit sistem valoric de către individ.

O încercare mai complexă de a apăra validitatea afirmațiilor teologice în noul context epistemic a fost cea elaborată de filosofia și teologia existențialistă. Deși existențialismul este în foarte mare măsură focalizat asupra subiectului uman, abordarea nu este una exclusiv subiectivistă, iar aceasta deoarece se face apel la Dumnezeu, considerat a fi altceva decât un element ce ține de subiectivitatea umană. Însă diferența fundamentală dintre abordarea teologică clasică și noua abordare propusă de existențialism este aceea că, pentru existențialiști, Dumnezeu nu este un obiect, ci un subiect, Subiectul prin excelență, nu este o entitate, ci o persoană. Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu nu reprezintă cunoaștere a unui obiect și astfel teologia nu este în niciun fel amenințată de noile criterii epistemic propuse de kantianism sau de empirism.

Noua modalitate de a considera cunoașterea lui Dumnezeu, mai mult ca o relație personală, ca o întâlnire între două persoane, decât ca reprezentare a unei entități sau stări de fapt, a permis existențialismului să privească cu multă detașare normele logice care reglementau cunoașterea umană. Kierkegaard s-a simțit liber să scoată în evidență paradoxurile, absurditățile ce caracterizează doctrina creștină, dar pe care totodată el le-a considerat nu ca neajunsuri, ci ca indicii ale faptului că domeniul de care ține credința creștină este unul superior planului empiric și, prin aceasta, el a putut susține că nu e nimic surprinzător în faptul că afirmațiile creștinismului sfidează logica umană. Rațiunea umană neavând acces la domeniul divinului, convertirea nu reprezintă atât o decizie

¹ Conform cu semnalările lui I. John Hesselink, în articolul „Emil Brunner: A Centennial Perspective”, apărut în *The Christian Century*, 13 decembrie 1989, p. 1171; în 1989 lucrarea era deja tradusă în nu mai puțin de 19 limbi.

rațională, cât, mai degrabă, un „salt al credinței”, o atitudine plină de pasiune a individului care se dedică cu întreaga sa ființă unui Dumnezeu care nu îi este decât foarte vag cunoscut.

Existențialismul, în mare parte cu scopul de a contracara noile exigențe epistemice ale filosofiei vremii, a insistat mult asupra diferenței dintre cunoașterea religioasă, considerată mai degrabă ca o relație personală, și orice alt tip de cunoaștere ce vizează un obiect. Dumnezeu nu poate deveni niciodată obiect al cunoașterii datorită caracterului său absolut, care face imposibilă circumscrierea sa în concepte umane. Dumnezeu, cunoscut ca obiect, ar fi fost inclus într-o anumită categorie determinată și, prin faptul că ar fi primit determinării, ar fi fost inevitabil limitat. Din perspectiva cu tentă panteistă pe care o adoptă, Paul Tillich a arătat că nu este cu puțință să discutăm despre Dumnezeu ca despre un obiect din simplul motiv că Dumnezeu este anterior ontologic dihotomiei subiect-obiect, este supraordonat acestei dihotomii. Brunner chiar consideră că Dumnezeu este Subiectul prin excelență; Dumnezeu nu poate deveni niciodată obiect al cunoașterii deoarece aceasta ar presupune limitarea sa. Așadar singura modalitate imaginabilă în care ar Dumnezeu ar putea fi cunoscut este aceea a revelării de Sine a lui Dumnezeu în contextul unei interacțiuni personale.

Brunner a propus abandonarea aceluși Dumnezeu care poate fi gândit și înlocuirea sa cu Dumnezeul care ne cheamă la El și căruia noi trebuie să îi răspundem. Sau, după cum remarcă Reinhold Niebuhr, adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu se exprimă printr-o propoziție neutră, având subiectul la persoana a treia, de genul „Există Dumnezeu”, ci printr-o mărturisire personală, făcută la persoana a doua, printr-o afirmație de genul „Tu ești Dumnezeul meu!”. Teologii existențialiști au insistat întotdeauna asupra faptului că nu este cu puțință să vorbim *despre* Dumnezeu, iar aceasta a condus la o abordare mult diferită a problemelor teologice, comparativ cu abordarea teologică tradițională.

Cunoașterea lui Dumnezeu, fiind mai degrabă de tipul interacțiunii personale, elementele existențiale, subiective, ale

acestui tip de cunoaștere devin mai importante decât cele de ordin cognitiv. Autorii existențialiști au discutat relația dintre om și Dumnezeu în termenii unei relații de tip „eu-tu”. Decizia personală a subiectului acestei cunoașteri, pasiunea sa, angajamentul său față de cel pe care îl cunoaște, reprezintă elementele esențiale implicate în cunoașterea lui Dumnezeu. Subiectul și condiția sa sunt întotdeauna conținute în mod implicit în acest tip de cunoaștere. Kierkegaard a scos în evidență importanța pasiunii, a dorinței, a interesului existențial pe care subiectul le simte față de ceea ce cunoaște; mai mult chiar, el a considerat că adevărul unei afirmații cu privire la Dumnezeu este dat de nivelul de implicare existențială a subiectului cunoașterii.

Modul în care un om ajunge să îl cunoască pe Dumnezeu dă seama de caracterul de interacțiune personală al acestei cunoașteri. În creștinism, Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin medierea lui Isus Christos; întruparea lui Dumnezeu în Isus Christos, natura specifică a lui Isus, natura sa de Dumnezeu-om, reprezentau condițiile care făceau posibilă cunoașterea lui Dumnezeu. Creștinismul pune semnul echivalenței între cunoașterea lui Dumnezeu și întâlnirea lui Isus Christos; prin aceasta, teologii existențialiști s-au simțit îndreptățiți să susțină că cunoașterea lui Dumnezeu preia caracterul personal al întâlnirii dintre un om și Isus Christos. Cunoașterea lui Dumnezeu devenea totuna cu relația dintre două persoane: omul în cauză și Isus Christos, Dumnezeu făcut om.

Existențialismul și-a formulat uneori propriul său credo ca „existența precede esența”; altfel spus, ceea ce se arată subiectului, experiența subiectului, deține o anumită preeminență în raport cu ceea ce există în mod obiectiv, în raport cu ființa obiectului. Aplicarea acestui principiu în teologie a condus la eliminarea teoriilor substanțialiste cu privire la divinitate, la respingerea abordării ontologic-metafizice a divinității, a lumii și a relațiilor dintre acestea, abordare care altfel avea un rol foarte important în orice sistem teologic. Dumnezeu încetează să mai fie discutat în calitate de ființă; mai degrabă, Dumnezeu interesează ca persoană cu care omul

relaționează. Nu ce este Dumnezeu *în sine* i-a interesat pe teologii existențialiști, ci ce reprezintă Dumnezeu *pentru om*.

Cum este cazul cu majoritatea sistemelor filosofice sau teologice, și existențialismul trebuie considerat ca o încercare de a combate, de a contrabalansa un sistem rival; aceasta explică și insistența exagerată asupra subiectivității și tendința de a se debarasa de tot ceea ce este obiectiv, substanțial. Încercând să combată abordarea obiectivistă în teologie, existențialismul a alunecat într-un subiectivism exacerbat. Teologia existențialistă tinde să facă din decizia de a crede și din alegerea unui obiect al credinței (sau, mai degrabă, a unui subiect al credinței) ceva aleatoriu, un act pur subiectiv.

Adevărul ca întâlnire personală

Fiind în bună măsură influențat de filosofia existențialistă a lui Ferdinand Ebner și mai ales de cea a teologului evreu Martin Buber, Brunner abordează creștinismul dintr-o perspectivă existențialistă. Adevărul încetează a mai fi o doctrină despre un anumit obiect și devine întâlnirea cu un subiect, cu subiectul absolut care este Dumnezeu. Esența creștinismului este întruparea lui Dumnezeu în Isus Christos și, prin aceasta, realizarea unei punți de legătură, a unei întâlniri între Dumnezeu și lume. Brunner vede această întâlnire dintre Dumnezeu și lume, care dă esența creștinismului, nu doar la nivel cosmic, ci și la nivel individual. Esența condiției de creștin constă în a avea o întâlnire personală cu Dumnezeul întrupat în Christos. Adevărul creștin, care face ca un om să fie creștin, încetează a mai fi o dogmă, ci constă, pur și simplu, dintr-un eveniment real, din întâlnirea cu Dumnezeu în Isus Christos. Doar schematismul unei întâlniri de genul „eu-tu” este adecvat adevărului creștin, nu și formalismul logic care se aplică cunoașterii referitoare la un obiect.

Omul nu dobândește o anumită cunoaștere în urma acestor întâlniri personale; mai degrabă, el dobândește o nouă viață, trăită în părtășie cu Dumnezeul pe care acum îl întâlnește. Brunner nu face altceva decât să aplice schematismul întâlni-

rii personale relației dintre om și Dumnezeu. Așa cum într-o relație personală un om nu doar cunoaște anumite lucruri despre partenerul său, ci trăiește alături de acesta, este transformat în mod efectiv de acest partener, același lucru e valabil și în cazul întâlnirii dintre om și Dumnezeu. Deoarece, în calitate de Subiect divin, Dumnezeu, cel dintâi, îi adresează omului o chemare, o invitație, a avea o întâlnire personală cu Dumnezeu și, implicit, a-l cunoaște pe Dumnezeu, nu înseamnă nimic altceva decât a auzi chemarea lui Dumnezeu și a răspunde la această chemare.

În contextul acestei întâlniri, Dumnezeu nu îi revelează omului un set de adevăruri, de doctrine, ci se revelează pe Sine Însuși; Brunner contrazice abordarea teologică tradițională, potrivit căreia Dumnezeu ar revela anumite lucruri *despre* Sine. Mai degrabă, am putea spune că Dumnezeu își revelează voia Sa omului, însă nici această revelație nu trebuie interpretată într-un mod abstract, neutru, ci ca o chemare, ca un imperativ pe care Dumnezeu, în calitate de „Eu”, îl adresează omului, în calitate de „tu”.

Brunner a negat caracterul propozițional, discursiv, al actului de revelare de Sine a lui Dumnezeu; Dumnezeu pur și simplu se arată în persoana Sa, ne copleșește cu prezența Sa. El nu ne transmite niciun fel de propoziții *despre* El, ci *vine* El însuși către noi. Bineînțeles că, pentru Brunner, Biblia nu reprezintă decât o mărturie cu privire la revelație, o atestare a acestei revelații, însă nu revelația însăși, revelația neînfățișându-se sub formă propozițională.

Întâi de toate, această revelare de Sine a lui Dumnezeu ia forma întrupării Sale în Isus Christos. Brunner acceptă însă și existența unei revelări a lui Dumnezeu către fiecare individ în parte, prin Duhul Sfânt. Trăirea în Duh, mărturia Duhului nu sunt altceva decât o modalitate interioară în care se realizează întâlnirea personală dintre Dumnezeu și om. Viața în Duh este lipsită de valențele cognitive care îi sunt adesea atribuite. A fi inspirat de Duhul Sfânt, a fi plin de Duhul Sfânt, înseamnă a fi însuflețit de un nou tip de trăire. Brunner nu identifică niciun fel de dimensiuni cognitive ale acestei experiențe. Ti-

pul de vorbire care exprimă cel mai bine această întâlnire nu este atât expunerea discursivă, cât limbajul închinării sau cel al rugăciunii.

Este mai adecvată descrierea adevărului ca un act, ca un eveniment, decât ca o doctrină. Este mai potrivit să se afirme despre cineva că este în adevăr, decât că posedă adevărul.

Atunci când este considerată din perspectiva lui Dumnezeu, această relație personală dintre om și divinitate se arată sub forma revelării de Sine a lui Dumnezeu. Din perspectiva omului, relația se înfățișează sub forma credinței, a răspunsului pe care omul îl dă chemării lui Dumnezeu. Bineînțeles că, așa cum revelarea de Sine a lui Dumnezeu nu ține de planul cognitiv, ci de cel existențial, și credința reprezintă mai degrabă ascultare, încredere, un anumit tip de trăire, decât consens dat unei anumite doctrine. Crezul creștin este „Isus Împărat!”, cu tot ceea ce implică această proclamație; este vorba mai degrabă de o exclamație, de o asumare plină de urmări în plan existențial, și nu despre afirmarea unei dogme.¹ Brunner, în acord cu Harnack, deplânge tendința formelor istorice ale creștinismului de a considera credința ca fiind focalizarea asupra dezvoltărilor dogmatice, filosofice, cu privire la Christos și nu asupra lui Christos însuși. Convertirea nu este determinată atât de aderarea la un nou tip de reprezentare a lumii cât, mai degrabă, de criza existențială pe care o simte ființa umană atunci când devine conștientă de adevărata sa condiție și când îl descoperă pe Dumnezeu ca singura salvare din această situație disperată.

În deplin acord cu filosofia existențialistă, Brunner atrage atenția asupra condiției disperate, plină de limității, de necunoscut, și sortită într-un mod fatidic morții, a ființei umane²; totodată, în calitatea sa de teolog, Brunner indică spre Dumnezeu ca salvare a ființei umane din această condiție. Astfel că Dumnezeu nu ține atât de planul cunoașterii pe care ar putea-o omul dobândi, cât, mai degrabă, de planul existențial. El este

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 17, 18.

² *Temeiurile credinței creștine*, cap. 23.

Salvatorul, cel în funcție de care un om își reorientează întreaga sa viață, cel care conferă omului un nou temei valoric și dă un nou sens și o nouă speranță vieții umane.¹ Convertirea reprezintă mai degrabă un efect al disperării pe care o experimentează omul care privește cu realism spre sine însuși și al speranței pe care o dobândește atunci când îl întâlnește pe Dumnezeu cel iubitor, și nu rezultatul dobândirii unei noi reprezentări a lumii, reprezentare care l-ar include și pe Dumnezeu.

Statutul elaborărilor doctrinare în teologia existențialistă

Una dintre principalele provocări ale teologiei existențialiste a fost aceea de a explicita statutul doctrinelor creștine, în condițiile în care se susține deopotrivă că revelația creștină nu are un caracter propozițional. Nu este tocmai evident cum ar putea fi corelată revelarea personală a lui Dumnezeu cu anumite afirmații din crezurile creștine, cum ar fi cele despre creație sau despre împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Foarte problematică este și distincția radicală pe care teologia existențialistă încearcă să o traseze între condiția de subiect și cea de obiect; chiar dacă subiectul reprezintă ceva mai complex decât obiectul, totuși, el pare să înglobeze și ceva din condiția de obiect. Atunci când avem în vedere relația dintre om și Dumnezeu, este oare posibil ca Dumnezeu să se înfățișeze strict sub forma unui subiect și nicidecum sub cea a unui obiect? Sau, altfel spus, este posibilă o întâlnire cu Dumnezeu fără ca acela care îl întâlnește să nu știe nimic *despre El*?

De fapt, teologia existențialistă nu a alunecat niciodată într-o formă extremă de iraționalism, care ar nega orice relevanță a cunoașterii discursive în domeniul experienței religioase. În ciuda statutului problematic al cunoașterii religioase înfățișată sub formă discursivă, elaborări dogmatice pot fi întâlnite în scrierile teologilor existențialiști. Nici Brunner nu

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 1.

dă prea multe explicații în legătură cu modul în care experiența întâlnirii personale dintre Dumnezeu și om este transpusă în formulări discursiv-propoziționale; totuși el susține că lucrul acesta este cu puțință. Biblia însăși reprezintă o astfel de consemnare propozițională a revelației; teologia, dogmatica, reprezintă tot astfel de elaborări discursive ale întâlnirii personale dintre Dumnezeu și om.

Această abordare a dogmaticii, văzută ca elaborare filosofic-discursivă a revelației non-propoziționale, conferă corpului doctrinar un statut mult diferit de acela care îi este atribuit în mod tradițional. Întâi de toate, dogma nu poate niciodată să reprezinte adevărul însuși; doar Christos, doar întâlnirea dintre om și divinitate reprezintă, la modul strict, adevărul. O dogmă poate cel mult să indice către adevăr, poate chiar să sprijine adevărul, însă fără a putea reprezenta ea însăși adevărul. Brunner dă dovadă de multă flexibilitate în evaluarea dogmelor creștine; elaborarea dogmatică reprezintă un proces dialectic, constituit din etape succesive, care adesea anulează, substituie o etapă anterioară. Dezvoltările dogmatice pot cunoaște o mare diversitate în timp, pot lua chiar și forme contradictorii, fără ca aceasta să le compromită în vreun fel; aceasta deoarece rolul lor nu este acela de a surprinde adevărul, ci de a indica către adevăr, iar în contextele cultural-filosofice de o mare diversitate în care este propovăduit mesajul creștin o mare varietate de formulări dogmatice pot realiza această sarcină. Validitatea enunțurilor teologice înțează a mai fi ceva static, ci are mai degrabă un caracter dinamic și poate suferi modificări de-a lungul timpului. Chiar și propoziții false ar putea, în anumite circumstanțe, să sprijine credința creștină, să indice cu succes către Dumnezeu cel viu și către întâlnirea personală cu El. Brunner chiar consideră că failibilitatea este o caracteristică intrinsecă a doctrinei creștine, însă fără ca aceasta să o discrediteze în vreun fel. Nu conținutul însuși al doctrinei are o importanță decisivă, ci modul în care o doctrină, într-un anumit context cultural-filosofic, arată către adevăr.

Relevant în acest sens este modul în care Brunner abordează problema Trinității. Atrăgând atenția asupra absenței oricărei referiri la Trinitate în Biblie, el merge chiar mai departe și sugerează o posibilă origine a acestei doctrine în păgânism, știut fiind faptul că multe din credințele religioase prezente la începutul erei creștine în Asia Mică și în Europa implicau un panteon trinitar. Totuși, aceasta nu discreditează doctrina Trinității, iar Brunner chiar susține că aceasta a avut un rol salutar în acerbele dispute din primele secole creștine referitoare la divinitatea lui Christos și a Duhului Sfânt. Doctrina Trinității, indiferent care ar fi originea sa, indiferent dacă este adevărată sau falsă în interpretarea sa ontologică (Brunner pare să accepte această doctrină, însă într-o interpretare modalist-economică), a reușit să ofere o explicație cu privire la modul în care este posibilă divinitatea lui Isus și cea a Duhului Sfânt, care i-a satisfăcut pe mulți. Prin aceasta, ea a sprijinit întâlnirea personală dintre om și Dumnezeu care s-a întrupat în Christos și care este prezent în viața credinciosului prin Duhul Sfânt. Mai mult chiar, Brunner susține că dogma Trinității formează poate cel mai adecvat cadru conceptual pentru explicitarea și înțelegerea revelației personale a lui Dumnezeu.

Așadar, conform lui Brunner, varietatea pe care doctrina creștină a cunoscut-o de-a lungul istoriei nu constituie un neajuns; unitatea doctrinei creștine este mai degrabă de tip dialectic decât de tip sistematic.

Brunner s-a opus interpretării teologiei ca o știință ce ar sistematiza anumite adevăruri; mai degrabă, el a considerat că sistematizarea este chiar imposibilă în ceea ce privește unele aspecte ale propovăduirii creștine.¹ Încercările de a sistematiza conținutul mesajului creștin nu doar că eșuează, ci sunt considerate chiar nocive pentru credință. Sistematizarea face ca adevărul viu, dinamic, adevărul care „are loc”, să devină o simplă formulare dogmatică, iar Dumnezeu cel viu, Dumnezeu personal, Dumnezeu cel care se întâlnește cu omul, să

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 7.

devină o entitate metafizic-speculativă, având un caracter mai degrabă abstract.

Data fiind această distincție dintre dogmă și adevăr, completitudinea adevărului nu trebuie să mai fie regăsită, în mod necesar, la nivelul dogmei. Practica teologică a scos în evidență dificultatea și chiar imposibilitatea fățișă de a explica pe cale rațională anumite elemente din propovăduirea creștină. Brunner exprimă un scepticism principial cu privire la capacitatea rațiunii umane de a formula vreodată o explicație satisfăcătoare în privința următoarelor aspecte: cum a fost posibilă căderea în păcat a omului¹; cum este posibilă existența răului într-un univers stăpânit de un Dumnezeu bun²; cum este cu puțință ca doctrina alegerii pentru mântuire să nu implice, în mod corelativ, și o doctrină a alegerii pentru damnare³; cum este posibil ca doctrina alegerii pentru mântuire să fie reconciliată cu afirmarea libertății omului⁴? Elemente fundamentale ale propovăduirii creștine, cum ar fi creația și întruparea, nu pot primi o explicație rațională satisfăcătoare.⁵ Tocmai de aceea Brunner propune abandonarea eforturilor vanitoase ale omului care încearcă să găsească o explicație pentru toate și îndeamnă la propovăduirea dragostei lui Dumnezeu, la arătarea Dumnezeului celui viu care, plin de dragoste, se coboară la om pentru a-l salva.⁶

Înțelegerea anumitor aspecte ale propovăduirii creștine este posibilă doar în mod „existențial”, doar prin întâlnirea personală cu Dumnezeu, fiind imposibilă explicitarea lor pe cale rațională. Brunner oferă o explicație ingenioasă asupra modului în care este posibil ca, în contextul alegerii pentru mântuire, să nu putem afirma totodată și o alegere pentru damnare, în ciuda faptului că cele două doctrine sunt întot-

deauna corelate la nivel rațional. Doctrina alegerii nu poate fi explicitată rațional, însă ea poate fi „înțeleasă”, „realizată” în mod existențial, atunci când un om îl întâlnește personal pe Dumnezeu cel plin de dragoste. În acel moment omul realizează că a fost „ales” de Dumnezeu pentru mântuire. Deoarece această alegere este înțeleasă de un om doar în contextul acestei întâlniri personale și niciodată pe cale rațională, nimeni nu ajunge vreodată să realizeze că a fost „ales pentru damnare”. Omul care îl întâlnește pe Dumnezeu, care îl cunoaște pe Dumnezeu, înțelege totodată iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu, care îi este adresată lui, care îl salvează pe el. Omul care nu îl întâlnește pe Dumnezeu nu realizează faptul că a fost ales pentru mântuire, dar nici că a fost ales pentru damnare. Pur și simplu, nimeni nu ajunge vreodată să realizeze că a fost ales pentru damnare; Dumnezeu nu se poate înfățișa niciodată sub forma unui Dumnezeu care alege în vederea damnării.

În aceste condiții, pentru Brunner, doctrina nu este esențial diferită de alte practici religioase, cum ar fi practica sacramentală, în ceea ce privește relația lor cu adevărul. Atât dogmele cât și sacramentele arată către adevăr, însă fără a reprezenta ele însele adevărul. Brunner chiar pare să acorde o anumită preferință sacramentelor, comparativ cu dogmatizarea, plasându-se astfel într-o opoziție fățișă față de majoritatea teologilor, care probabil ar acorda un plus de importanță doctrinei. Cina Domnului arată către experiența părtășiei cu Isus și cu ceilalți creștini, către însușirea ispășirii realizate prin moartea sacrificială a lui Isus, însă face acest lucru nu prin mijlocirea unor formulări discursive, ci prin intermediul unui act concret, prin participarea omului la acest act, iar aceasta îi conferă sacramentului un plus de sugestivitate.¹ O interpretare interesantă este dată botezului; Brunner, membru în Biserica Reformată, acceptă botezul copiilor (chiar dacă în primii ani ai carierei sale teologice s-a opus acestei practici) și interpretează acest act nu ca pe o reînnoire prin credință (reîn-

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 8, 9, 23. Vezi și Anexa, *Cele două tipuri de întristare*.

² *idem*, cap. 6.

³ *idem*, cap. 7.

⁴ *idem*, cap. 7.

⁵ *idem*, cap. 16.

⁶ *idem*, cap. 5, 6, 16.

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 29, 31.

noire de care copilul nu ar fi capabil), ci ca pe un simbol al dragostei necondiționate a lui Dumnezeu, al dragostei care premerge oricărui demers religios inițiat de om. Botezul unui copil nu semnifică altceva decât dragostea pe care Dumnezeu a avut-o dintotdeauna pentru copilul botezat, înainte ca acesta să devină conștient de propria sa existență, înainte ca acesta să poată face ceva pentru a merita această dragoste. Înainte de a fi orice altceva, omul este o ființă pe care Dumnezeu o iubește, ori tocmai acest lucru este comunicat prin botez.¹ Brunner își exprimă preferința sa pentru practica sacramentală, în raport cu elaborările doctrinare, în privința statutului lor de „indicatoare” către întâlnirea personală cu Isus Christos, atât pe motiv că sacramentele transmit mesajul într-un mod mai viu, mai sugestiv, imaginile fiind mai pline de forță sugestivă decât textul, cât și datorită faptului că sacramentele sunt imune la controversele doctrinare care au dezbinat și au afectat biserica creștină atât de frecvent.²

Elaborări teologice existențialiste

Deși au considerat teologia ca un simplu demers uman de elaborare filosofic-propozițională a unor experiențe revelate lipsite de valențe cognitive, existențialiștii nu s-au dat totuși în lături de la a face teologie. Însă teologia existențialistă este, înainte de toate, o teologie a experienței lui Dumnezeu; în acest sens, ea respinge preocupările metafizic-speculative ce vizează natura, ființa lui Dumnezeu, pe Dumnezeu așa cum este în Sine și nu așa cum se revelează El omului. În genere, s-a avut în vedere dimensiunea fenomenală a oricărei dogme, relevanța sa existențial-soteriologică; multe dintre dogmele tradiționale ale creștinismului (inclusiv creația, căderea în păcat, moartea sacrificială a lui Isus) au fost interpretate existențialist. Dogmele care erau mult prea depărtate de experiența umană au fost în general ignorate.

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 30.

² *idem*, cap. 29.

Discuția despre Dumnezeu s-a făcut pe cu totul alte linii decât în cazul teologiei tradiționale. S-a abandonat cu desăvârșire, uneori chiar cu o consecvență exagerată, orice discuție despre Dumnezeu ca substanță, ca entitate. Toate teoriile cu privire la ce este Dumnezeu în sine, cu privire la absolut, la natura dumnezeirii, au fost calificate drept speculație filosofică, produse ale minții umane, care nu au nimic de-a face cu Dumnezeul cel viu al creștinismului. Dumnezeu nu ține de registrul entităților despre care se poate discuta, ci este acea Persoană care ne vorbește și ne cheamă și căreia noi, la rândul nostru, trebuie să îi răspundem. Dumnezeu este, pur și simplu, Persoana care se revelează și care este așa cum se revelează.

Dumnezeul biblic este, pentru Brunner, acel Dumnezeu care afirmă „Eu sunt Cel ce sunt”¹ și doar printr-un proces de pervertire filosofică această condiție personală a lui Dumnezeu a fost transformată într-o condiție obiectivă, substanțială. Dumnezeul filosofic este „Ceea ce este” și nu „Cel ce sunt”; astfel că accentul s-a deplasat de la revelarea de Sine, de la revelarea personală a lui Dumnezeu către om, la căutarea unor conexiuni metafizice între Dumnezeu și lume pe baza cărora ar fi putut să fie elaborată dogma. Credo-ul existențialist, „Existența precede esența”, trebuie aplicat și în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu; accentul cade asupra a ceea ce se arată și nu asupra unui himeric „ce este”.

Încercând să fie pe de-a-ntregul consecvent cu metodologia sa existențialistă, Brunner neagă existența unei naturi a lui Dumnezeu care ar fi altceva decât revelarea lui Dumnezeu. Natura lui Dumnezeu este, pur și simplu, totuna cu revelarea Sa. Brunner refuză să ia în considerare o eventuală „natură” a lui Dumnezeu, care ar fi anterioară ontologic revelării de Sine a lui Dumnezeu; pentru Brunner, ele reprezintă unul și același lucru. Bineînțeles că, dintr-o astfel de perspectivă, diferența dintre atributele lui Dumnezeu și natura lui Dumnezeu se pierde. Atributele nu reprezintă ceva ce caracterizează o eventuală natură autonomă, care ar fi anterioară ontologic în raport cu

¹ Exodul 3:14.

atributele, ci sunt însăși această natură. Brunner îi impută lui Dionisie Pseudo-Areopagitul „vina” de a fi introdus în teologie conceptul de „atribut al naturii divine”, concept pe care el îl consideră o pură speculație filosofică.

În abordarea existențialistă, Dumnezeu nu este caracterizat de dragoste, ci Dumnezeu chiar *este* dragoste ce se revarsă asupra omului și care face ca Dumnezeu să se reveleze. Este absurd să ne punem întrebarea ce este Dumnezeu dincolo de atributele sale, ce este Dumnezeu în Sine, în esența sa ultimă. O analogie pe care Brunner o consideră sugestivă este aceea dintre natura lui Dumnezeu și natura elementului chimic radium; așa cum radiumul nu este cunoscut doar prin efectele sale, prin radioactivitate, fiindu-ne imposibil să vorbim despre radium și dintr-o altă perspectivă, tot astfel și Dumnezeu este doar ceea ce ni se revelează nouă.

Toate atributele lui Dumnezeu au sens numai când sunt interpretate relațional, când sunt puse în legătură cu experiența umană, cu lumea. Relevant este modul în care Brunner a considerat atotputernicia. Aparent, acest atribut pare a se referi la o determinație intrinsecă a naturii lui Dumnezeu, la acea capacitate abstractă pe care o are Dumnezeu de a face totul. Existențialismul lui Brunner nu a putut accepta o astfel de interpretare abstractă, metafizică, un „tot” atât de metafizic și de speculativ, și a redefinit atotputernicia drept puterea pe care Dumnezeu o are asupra a tot ceea ce există. Așadar, nu este vorba despre o capacitate abstractă, despre o pură potențialitate, ci de puterea pe care Dumnezeu o are asupra universului concret, putere care se manifestă uneori, într-un mod concret, prin miracole. Dumnezeu nu este atotputernic „în sine”, ci doar în relație cu universul; atotputernicia sa constă în faptul concret că El este stăpânul acestui univers.

Caracterul triunic al lui Dumnezeu este interpretat tot ca un caracter trinitar al revelării lui Dumnezeu și nu ca referindu-se la cum este Dumnezeu în sine. Trinitatea este interpretată economic și nu ontologic; Dumnezeu se face cunoscut omenirii sub trei aspecte, sub trei „nume”, după cum obișnuiește Brunner să spună. Formula „o substanță în trei ipostaze”

nu afirmă altceva decât că cele trei moduri în care s-a revelat Dumnezeu omenirii – ca Dumnezeu Tată, mai apoi ca Fiul în persoana lui Isus Christos, cât și prin mărturia pe care Duhul Sfânt o oferă fiecărui individ în parte – reprezintă, toate trei, deopotrivă dumnezeire. Versiunea ontologică a dogmei trinitare nu este altceva decât o teorie de factură elenistică sau, mai degrabă, neoplatoniciană, o simplă speculație filosofică. Dumnezeul Bibliei este un Dumnezeu care ni se arată așa cum este, nu unul care ne pune în față formule dogmatice ce depășesc puterea noastră de înțelegere.

Singurul mod de a-l cunoaște pe Dumnezeu fiind revelația Sa directă către noi, dovezile în favoarea existenței lui Dumnezeu nu reprezintă altceva decât ficțiuni intelectuale. Dumnezeu există pentru cel căruia i s-a revelat, pentru cel care i-a auzit chemarea; altfel, dumnezeul la care se ajunge prin deducții raționale, nu este Dumnezeu, ci doar o speculație a rațiunii. Problema existenței lui Dumnezeu nu poate niciodată să devină o simplă întrebare, o simplă preocupare rațională, tocmai pentru că Dumnezeu, atunci când se arată cuiva, chiar și într-un mod care încă mai lasă loc unui anumit scepticism, se arată în întreaga Sa dimensiune existențială.¹

Nu doar cunoașterea lui Dumnezeu este discutată pe astfel de temeuri existențialiste, ci majoritatea dogmelor creștine sunt reinterpretate în acest mod. Creația, de exemplu, nu este considerată atât o teorie despre modul în care a luat naștere universul, cât, mai degrabă, este văzută ca o expresie a dragostei lui Dumnezeu, care ni se arată prin însuși faptul că ne aduce la existență. Doctrina creației nu are atât rolul de a ne satisface curiozitatea intelectuală oferindu-ne informații despre un eveniment foarte îndepărtat de condiția noastră prezentă, ci, mai degrabă, ne spune cine suntem, pentru ce am fost creați, ne trezește o anumită responsabilitate. Nu reprezintă atât un exotism intelectual, cât o chemare concretă la un anumit destin. Și în cazul altor elemente ale mesajului creștin, chiar dacă referința obiectivă nu le este negată întru-totul, se

¹ Temeiurile credinței creștine, cap. 1.

accentuează tot asupra funcției existențiale; de exemplu, în cazul mesajului Judecării, se atrage atenția îndeosebi asupra responsabilității căreia acest mesaj îi dă naștere în noi.¹

Deplasarea accentului de la interpretarea cognitivă către interpretarea existențială în privința relatării biblice a creației, i-a permis lui Brunner să fie cât se poate de deschis față de teoriile elaborate de oamenii de știință cu privire la apariția universului sau a omului. Întrucât, conform lui Brunner, Biblia nu oferă prea multe detalii empirice referitor la creație, majoritatea elementelor din relatarea biblică trebuind interpretate existențial, creștinismul este pe deplin compatibil chiar și cu doctrine cum ar fi evoluționismul, atâta timp cât acesta afirmă doar o anumită succesiune a etapelor creației și nu pune în discuție fundamentul teist al acesteia. Brunner califică evoluționismul drept o teorie științifică destul de probabilă și nu consideră că detaliile empirice referitoare la modul în care a luat naștere universul au vreo relevanță pentru creștinism.² Mesajul creștin este unul existențial și nu unul cognitiv; reprezintă o chemare și nu o anumită doctrină, nu o teorie despre lume. Astfel că este cu puțință o reconciliere între propovăduirea creștină și teoriile științifice, iar aceasta deoarece, pur și simplu, cele două nu țin de același plan.

Autoritatea scripturală

Maniera existențialistă de a considera revelația ca revelare de Sine a lui Dumnezeu în Isus Christos, a condus la respingerea statutului de revelație al Bibliei. Totuși, teologia neortodoxă este în primul rând o teologie revelațională, o teologie biblică și nu o teologie naturală, asemenea celei liberale. Acest lucru este cu puțință deoarece Biblia, chiar dacă nu constituie revelația însăși, reprezintă totuși sursa primară și cea mai autoritară care depune mărturie cu privire la revelație.

Brunner a respins garanția divină asupra veridicității celor spuse în Biblie. Biblia nu dedublează revelația divină în Isus,

nu reprezintă ea însăși o mărturie inspirată de divinitate cu privire la manifestarea lui Dumnezeu în Isus. Statutul Noului Testament este acela de mărturie depusă de oameni cu privire la revelația divină ce are loc în Isus, eveniment la care autorii Noului Testament au avut un acces privilegiat pe parcursul vieților lor. Și Vechiul Testament reprezintă tot o mărturie umană cu privire la revelația lui Dumnezeu, transmisă în mod individual către profeți sau către alți oameni. Brunner neagă faptul că aceste mărturii ar reprezenta ele însele revelație; prin aceasta, caracterul inspirat al Scripturii este respins.

Ca argumente în favoarea acestei poziții, Brunner observă că structura internă a Bibliei, conținutul ei, pare să indice un important aport uman în elaborarea sa. Pot fi găsite în Biblie relatări contradictorii, opinii eronate, elemente mitologice sau legendare. Însă există și anumite considerente extrinseci pentru care Brunner respinge statutul de revelație al Bibliei. Dacă revelația reprezintă prezența lui Dumnezeu, prezență ce nu se poate înfățișa într-o formă propozițională întrucât l-ar transforma pe Dumnezeu într-un obiect, este cât se poate de evident că formulările propoziționale ce constituie Biblia nu pot fi ele însele revelația. Brunner vede în teoria inspirației Bibliei chiar un act de idolatrie, care „divinizează” Biblia. Avem de-a face cu o deificare a creaturii, a unor formulări propoziționale care, prin însăși natura lor, nu pot surprinde divinitatea, nu o pot „obiectiva”. Dumnezeu nu se poate revela sub forma a ceva creat, fie că este vorba despre un obiect material sau despre niște formulări propoziționale. În viziunea lui Brunner, dogma infailibilității Bibliei nu este esențial diferită de dogma infailibilității papale; în ambele cazuri ar fi vorba de niște mărturii umane care revendică un statut divin. În câteva rânduri, Brunner chiar susține că o Biblie considerată ca fiind infailibilă și ca având o origine revelată nu reprezintă altceva decât „un Papă de hârtie”.

În opinia lui Brunner, această foarte strânsă asociere între revelație și Biblie, care în teologia tradițională a mers până la identificarea lor, nu este în niciun fel necesară propovăduirii creștine. În perioada de început a Bisericii se mărturisea des-

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 34.

² *idem*, cap. 8.

pre revelație prin viu grai, iar redactarea textelor canonice a fost mai degrabă un proces spontan, natural. Așadar, însăși ideea de „canon” își pierde autoritatea și garanția divină care îi sunt atribuite în mod tradițional. Adept al abordării critic-istorice, metodă care devenise populară în rândul teologilor de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, Brunner este destul de sceptic în privința autenticității apostolice a textelor așa-zis canonice și chiar afirmă în mod explicit că problema canonicității este mai degrabă o chestiune deschisă decât un lucru stabilit definitiv. După Brunner, criteriul canonicității este dat de așa-numita „eficiență spirituală” a textelor; așadar, nu este vorba de un criteriu intrinsec, ci, mai degrabă, despre funcția pe care aceste texte ar putea să o îndeplinească în anumite contexte culturale.

Acest statut atribuit Bibliei făcea cât se poate de legitimă o interpretare destul de liberală a textului. Brunner se simte îndreptățit să respingă anumite relatări din Biblie (referitoare la unele miracole sau la unele lucruri pe care el le considera contradictorii), sau să le interpreteze pe altele nu în conformitate cu sensul lor literal. De exemplu, relatării despre Adam și Eva i se refuză orice valoare istorică; privită dintr-o perspectivă critic-istorică, aceasta nu poate reprezenta decât un mit. Pe considerente empirice, relatarea nu poate fi calificată altfel decât ca falsă. Totuși, neverosimilitatea istorică nu îi afectează în niciun fel funcția existențială, iar, după Brunner, mesajul pe care această relatare intenționează să ni-l transmită este tocmai unul existențial. Adam nu este un anumit personaj istoric, ci, după cum sugerează și numele său, care în multe limbi semite are înțelesul de „om”, este fiecare dintre noi. Căderea lui Adam este căderea fiecăruia dintre noi, fuga noastră de Dumnezeu. Relatarea din Geneza nu este despre un eveniment din trecutul îndepărtat al omenirii, ci despre noi înșine, despre condiția noastră de acum. Brunner consideră că povestea lui Adam și a Evei are același statut ca pilda fiului risipitor; niciuna din cele două relatări nu ne transmite ceva despre un anumit eveniment istoric, ci ambele transmit un mesaj existențial. În aceeași manieră Brunner „demitologizează” și

alte elemente din Biblie; Satan nu este văzut atât ca o ființă de o maleficitate extremă cât, mai degrabă, ca răul din lume, ba chiar, în cel mai pur spirit existențialist, este considerat drept răul din noi înșine.¹

Chiar și fără a echivala Biblia cu revelația, teologia lui Brunner reprezintă totuși o teologie biblică, iar aceasta deoa-rece sursa primară și cea mai autoritară care depune mărturie cu privire la revelație este tot Scriptura. Teologia naturală, chiar dacă nu este total negată de Brunner, e lipsită de relevanță în această privință. Cu toate neajunsurile ei, inerente unui produs uman, unei mărturii depuse de oameni, Biblia rămâne sursa cea mai autoritară, sursa ultimă a mesajului creștin.² Chiar dacă nu Biblia, ci Christos, este propovăduit în creștinism, Biblia rămâne totuși mijlocul fundamental prin care poate fi cunoscut Christos, prin care se ajunge la revelația lui Dumnezeu. Toate celelalte mijloace prin care i se aduce unui om la cunoștință această revelație, întreaga elaborare teologică, toate lucrările exegetice, slujesc propovăduirii creștine doar în măsura în care sunt fundamentate biblic. Pe cât este de radicală critica adusă caracterului de „revelație” al Bibliei, pe atât este de ferm biblicismul lui Brunner. Propovăduirea creștină își găsește în Biblie nu doar sursa sa, ci și norma sa. Biblia nu reprezintă doar sursa cea mai autoritară, norma cea mai autoritară, care ar exista laolaltă cu alte surse și alte norme, ci sursa și norma ultime, fundamentale, pe baza cărora trebuie clădit întregul edificiu doctrinar al creștinismului.

Pe alocuri, biblicismul său și scepticismul manifestat față de autoritatea rațiunii în domeniul mesajului biblic iau forme radicale. Brunner susține că în anumite situații extrapolarea logică a unor elemente ale mesajului biblic nu este legitimă. Încercarea de a sistematiza acest mesaj în întregul său sau încercarea de a infera anumite consecințe logice ale mesajului Scripturii poate conduce uneori la situații paradoxale sau la

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 6.

² *idem*, cap. 2.

afirmarea unor lucruri greu de acceptat. De exemplu, încercarea de a constitui într-un întreg coerent dogma alegerii pentru mântuire și cea a liberului arbitru conduce, în mod inevitabil, la un paradox; tot astfel, a infera, pe baza dogmei alegerii pentru mântuire, o dogmă corelată, și anume cea a alegerii pentru damnare, duce la afirmarea unei situații greu de acceptat. Brunner consideră că aceste probleme apar tocmai datorită aplicării logicii umane într-un domeniu în care aceasta nu este în totalitate relevantă.¹ În cazul în care apare un astfel de conflict între mesajul biblic și ceea ce rațiunea umană inferează pornind de la acest mesaj, Brunner afirmă că Scriptura trebuie să aibă preeminență.² În unele situații, omul trebuie să renunțe la orice vanitate intelectuală și să se limiteze la a accepta mesajul biblic așa cum ni se prezintă el, adică nesistematizat pe de-a-ntregul și conținând elemente paradoxale.

Biblicismul lui Brunner este totuși problematic într-un anumit punct: deși el consideră Biblia drept sursa și autoritatea ultimă în creștinism, totuși, în același timp, admite o abordare critică a textului biblic. Însă, în această situație, mai poate reprezenta Biblia autoritatea ultimă? Abordarea critică a textului biblic presupune un punct de referință superior Bibliei; Brunner nu oferă niciodată o explicație clară asupra a ceea ce ar putea fi această autoritate superioară Bibliei. El nu pare să accepte rațiunea ca reprezentând această autoritate, însă nici nu este convingător în a oferi un alt criteriu, superior Bibliei, pe baza căruia ar putea fi evaluat întregul mesaj creștin.

Teologia naturală

Unul dintre cele mai discutate aspecte ale teologiei lui Brunner a fost poziția sa referitoare la teologia naturală. Acest accent s-a datorat în bună măsură dezacordului și conflictului

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 7.

² *idem*, cap. 7.

legat de subiectul teologiei naturale dintre Brunner și celălalt mare reprezentant al neo-ortodoxiei protestante, Karl Barth¹.

Brunner este cât se poate de ferm în ceea ce privește temeiul biblic al teologiei sale și a faptului că fundamentul propovăduirii creștine este de găsit în revelația specială a lui Dumnezeu în Isus Christos și nu la nivelul revelației generale. Totuși, el consideră că există un minim de cunoaștere naturală a lui Dumnezeu în fiecare om, pe baza căreia omul se poate deschide către revelația specială mântuitoare. Capacitatea ființei umane de a primi mântuirea, de a intra într-o relație specială cu Dumnezeu, este pusă pe seama unui anumit sentiment natural al păcătoșeniei, al vinovăției², a unei nevoi de a-și găsi împlinirea în Dumnezeu, pe care orice om o are în mod natural.³ De asemenea, existența lui Dumnezeu reprezintă tot un element ce ține de această cunoaștere naturală a omului. Brunner refuză să alunece pe panta teologiei liberale, evită să încerce fundamentarea întregii cunoașteri religioase și, eventual, a întregului demers religios, pe anumite capacități umane. Mai degrabă, cunoașterea naturală pe care o are omul cu privire la Dumnezeu este de așa natură încât aceasta sugerează nevoia de ceva mai mult în această privință, acest surplus fiind însă adus de revelația specială. Revelația generală ne poate spune cel mult că există Dumnezeu, însă natura umană este mult prea coruptă pentru a ști și cine este Dumnezeu, cum anume este El.⁴

Relația originară dintre om și Dumnezeu este în mult prea mare măsură deteriorată pentru a-l mai putea cunoaște pe Dumnezeu în mod firesc; totuși, ea nu s-a pierdut cu totul și astfel oamenii pot cunoaște în mod natural măcar că Dumnezeu există. Tot astfel, Brunner susține că există un anumit sentiment al păcătoșeniei, al vinovăției, pe care îl experimentează fiecare om; totuși, niciun om nu poate vedea, prin

¹ Vezi Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, trad. Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, București, 2008.

² *Temeiurile credinței creștine*, cap. 12, 18.

³ *idem*, cap. 18, 25.

⁴ *idem*, cap. 1, 3.

capacitățile sale firești, care este soluția la această problemă. Doar revelația specială a lui Dumnezeu în Isus Christos reprezintă atât soluția la această problemă cât și sursa prin care noi cunoaștem această soluție.¹

Atât religiile non-creștine cât și sentimentele naturale ale omului afirmă anumite lucruri care pot fi regăsite și în propovăduirea creștină. Astfel, majoritatea oamenilor împărtășesc o anumită responsabilitate morală, aderă, într-un mod mai mult sau mai puțin explicit, la anumite principii morale. Sentimentul de vinovăție al omului, credința în existența lui Dumnezeu pot fi întâlnite nu doar în religiile necreștine, dar chiar și la oamenii lipsiți de o preocupare specială în privința religiei. Mesajul evangheliei se distinge de mesajul tuturor celorlalte religii și de concepțiile seculare cu privire la om prin faptul că oferă și o soluție la problema fundamentală a omului; însă existența însăși a acestei probleme a fost semnalată de oameni în mod natural, în nenumărate alte contexte.²

Brunner consideră că o astfel de cunoaștere minimală cu privire la Dumnezeu reprezintă o condiție indispensabilă pentru stabilirea unei relații între om și Dumnezeu; această cunoaștere, pe care omul o posedă în mod natural, reprezintă „punctul de contact” – așa cum obișnuiește Brunner să îl numească – între condiția umană decăzută și Dumnezeu. Preexistența unui astfel de „punct de contact” este o condiție necesară pentru ca omului să i se poată vorbi în mod inteligibil despre Dumnezeu. Brunner a atras atenția că o precunoaștere minimală cu privire la Dumnezeu este absolut necesară pentru ca un om să recunoască cuvântul lui Dumnezeu ca fiind ceea ce este el, să recunoască prezența lui Dumnezeu în revelația Sa. Propovăduirea creștină către atei sau către adepții altor religii este posibilă tocmai datorită unei astfel de cunoașteri minimale și nu foarte determinate cu privire la Dumnezeu. Sarcina misionară a Bisericii ar fi fost imposibilă în lipsa acestei forme de cunoaștere înăscută; a vorbi despre Dum-

nezeu unui om căruia Dumnezeu îi este cu totul străin este lipsit de sens. Inteligibilitatea mesajului creștin depinde de această cunoaștere naturală cu privire la Dumnezeu.

Brunner aduce în sprijinul concepției sale și unele considerente legate de problema limbajului religios. Astfel, el susține că termenii care se referă la Dumnezeu, în cazul în care ar avea un sens echivoc, ar fi pur și simplu neinteligibili pentru ființa umană. S-ar ajunge la o formă extremă de nominalism; un om ar discuta despre Dumnezeu folosind anumiți termeni, însă fără să înțeleagă ceva din sensul lor, ci doar pe temeiul autorității scripturale, numai pentru că Biblia aplică acești termeni lui Dumnezeu. Sensul univoc al termenilor religioși este de asemenea respins de Brunner, iar aceasta deoarece s-ar ajunge la o concepție mult prea antropomorfizată asupra divinului. Brunner consimte la teoria tomistă a predicățiilor analogice, conform căreia, între atributele lui Dumnezeu și atributele ce țin de experiența ființelor umane există o relație de analogie; această relație dă seama atât de caracterul inteligibil al acestor termeni cât și de existența unei diferențe între atributele lui Dumnezeu și cele similare ale omului. Bineînțeles că teoria predicățiilor analogice implică existența unei anumite cunoașteri naturale a lui Dumnezeu; ceva din Dumnezeu se găsește și la nivelul ființei umane, pentru a face posibilă analogia.

Brunner arată cum pe baza acestei relații de analogie dintre Dumnezeu și om se constituie câteva dintre conceptele de bază ale teologiei. Deoarece atât Dumnezeu cât și ființa umană împărtășesc un statut comun de „persoană”, termeni ca „Tată”, „Fiu”, „Cuvânt”, „Duh”, a căror semantică este evident asociată condiției de persoană, pot fi aplicați lui Dumnezeu și totodată sunt cât se poate de inteligibili pentru o ființă umană.

Justificarea scripturală a acestei concepții este găsită în afirmația potrivit căreia omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Asemănarea cu Dumnezeu, chiar dacă a fost mult afectată prin căderea în păcat, nu s-a pierdut cu totul, iar reminiscența acestei asemănări face posibilă existența unei

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 32.

² *idem*, cap. 12, 13, 25.

anumite cunoașteri naturale cu privire la Dumnezeu. Pentru a explicita această asemănare, Brunner distinge două aspecte ale chipului lui Dumnezeu: aspectul formal și aspectul material. Prezența aspectului formal dă seama de condiția de „om”; acest aspect nu a fost pierdut prin căderea. În schimb, aspectul material al chipului lui Dumnezeu, care constă în a avea părtășie cu Dumnezeu, a răspunde chemării lui Dumnezeu, nu mai reprezintă o caracteristică actuală a ființelor umane, fiind pierdut în urma căderii în păcat. Însă acesta există în mod potențial în cazul fiecărei ființe umane și se actualizează atunci când un om răspunde chemării ce îi este adresată lui de către Dumnezeu.

Chipul formal al lui Dumnezeu este așadar prezent în orice om și, oricât de lipsit de conținut concret ar fi acest chip, totuși, prezența sa în om face posibilă o anumită cunoaștere naturală a existenței lui Dumnezeu, a propriei păcătoșenii cât și a nevoii de a găsi împlinirea în Dumnezeu.¹ Acest chip formal nu este altceva decât conștiința pe care o are orice ființă umană și care, conform lui Brunner, nu constă atât în capacitatea de a raționa (aceasta fiind de găsit chiar și la animale, chiar dacă într-o formă mai puțin dezvoltată), ci în capacitatea, pe care doar omul o are, de a auzi chemarea lui Dumnezeu, de a lua aminte la ea și de a răspunde acestei chemări.²

În această concepție referitoare la menținerea chipului formal al lui Dumnezeu în om există un element important: Brunner consideră acest chip formal mai degrabă în termeni relaționali decât în termeni cognitivi sau structurali, mai degrabă ca existență a unei anumite predispoziții de a intra într-un anumit tip de relație decât ca existență a unei determinatii. Chipul formal al lui Dumnezeu poate fi caracterizat mai degrabă ca nevoia pe care omul o simte față de Dumnezeu, ca deschidere a omului către Dumnezeu, și doar în mai mică măsură drept existență a ceva ce ține de Dumnezeu în om, a unui conținut determinat, de origine divină, în om. Este

vorba mai degrabă despre tendința de a intra într-o anumită relație cu Dumnezeu decât despre existența unei anumite cunoașteri cu privire la Dumnezeu.¹ O astfel de abordare este în deplină consonanță cu tendința teologiei existențialiste de a interpreta relația dintre om și Dumnezeu mai degrabă în termenii unei întâlniri personale decât în cei ai unei relații de tipul subiect cunoscător-obiect cunoscut.

În privința acestui mod de a considera chipul lui Dumnezeu în om, în principal ca tendință de a intra într-o anumită relație, a existat un deplin acord între cei doi mari reprezentanți ai neo-ortodoxiei protestante, E. Brunner și K. Barth. Totuși, subiectul teologiei naturale a dus la un faimos conflict între cei doi teologi, care, în timp, i-a transformat din aliați în oponenți ideologici. Brunner, deși a insistat asupra aspectului de predispoziție relațională al chipului lui Dumnezeu în om, a susținut totodată că această predispoziție implică o cunoaștere minimală cu privire la Dumnezeu cu care omul tinde să relaționeze. Barth a interpretat chipul lui Dumnezeu ca și cum acesta ar consta, la modul cel mai strict cu putință, dintr-o predispoziție relațională; el a refuzat să admită existența unei cunoașteri deținute de om în mod natural cu privire la Dumnezeu și la modul în care omul păcătos se raportează la Dumnezeu (adică la sentimentul păcătoșeniei), oricât de minimală ar fi fost această cunoaștere. Toate acestea îi sunt comunicate omului de către Dumnezeu atunci când relația dintre ei se actualizează; altfel însă, în mod natural, ele nu sunt de găsit în om. Totul se realizează prin harul lui Dumnezeu, fără a fi necesară existența unui punct de sprijin la nivelul naturii umane, punct în care să se poată stabili lucrarea pe care Dumnezeu o împlinește asupra omului.

Brunner remarcă existența a ceva analog chipului lui Dumnezeu nu doar la nivelul ființei umane, ci și la nivel social sau chiar la nivel cosmic. În ciuda caracterului decăzut al lumii, Dumnezeu nu a lăsat lumea cu totul în voia ei, ci, printr-o intervenție minimală, a instituit așa-numitele „ordo-

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 23.

² *idem*, cap. 8.

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 27.

nanțe" ale sale, atât la nivel social cât și la nivel cosmic, care previn o alunecare totală în haos. La nivel cosmic, aceste ordonanțe iau forma legilor naturii, iar la nivel social se arată sub forma unor instituții cum ar fi familia sau statul¹. Rolul acestor instituții stabilite de Dumnezeu nu este decât unul preventiv, acela de a preîntâmpina o degradare radicală a lumii și a omului;² Brunner nu alunecă în direcția teologiei eliberării, a teologiilor sociale, astfel încât să facă din menținerea, cultivarea și desăvârșirea acestor instituții însuși obiectivul final al creștinismului. Totodată, postulând aceste instituții, el reușește să pună bazele unei anumite etici, în condițiile în care altfel teologia sa pune un accent deosebit pe har și pe libertatea în Duh. Modalitatea în care Brunner abordează moralitatea este una ușor naturalistă; Dumnezeu nu dă anumite porunci, nu stabilește anumite instituții în mod aleatoriu, ca o modalitate liberă în care se manifestă voința Sa suverană, ci doar cu scopul de a ajuta ființa umană să nu cadă pradă naturii sale decăzute, cu scopul de a o menține pe aceasta la un nivel la care caracterul său corupt încă nu a ajuns suficient de puternic încât să înăbușe orice lucrare a harului.³

Brunner și teologia liberală

Numele lui Brunner este asociat celui curent teologic de la începutul secolului XX cunoscut drept „teologia crizei”, „neo-ortodoxie”, „teologie dialectică”. Această mișcare, la care au luat parte și Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Eduard Thurneysen, Rudolf Bultmann (în perioada sa de început), s-a dorit a fi o reacție la teologia liberală extrem de influentă la acea vreme.

Brunner se opune multora dintre tendințele fundamentale ale liberalismului teologic; reține totuși câteva, cea mai importantă fiind susținerea caracterului non-propozițional al revelației și, implicit, susținerea statutului de mărturie umană

¹ *Temeiurile credinței creștine*, cap. 12.

² *idem*, cap. 13.

³ *idem*, cap. 10, 13.

failibilă al Bibliei. Bineînțeles că pe baza acestei concepții referitoare la Biblie, interpretarea unor dogme biblice a luat uneori nuanțe destul de liberale, mergând chiar până la un criticism radical (cum ar fi cazul dogmei nașterii din fecioară). Având în vedere această critică pe care Brunner o aduce ineranței scripturale (și chiar și infailibilității) și tot ceea ce a implicat aceasta ulterior, mulți teologi evanghelici conservatori îl califică pe Brunner drept un liberal deghizat.

Totuși, Brunner a fost un oponent fervent al tendinței spre imanentizare și eticizare, specifică teologiei liberale. Autoritatea ultimă este Isus Christos, ceea ce ni se revelează în Isus Christos, și nicidecum rațiunea umană; însă Brunner este liberal în privința modului în care se poate ajunge la cunoașterea lui Christos și anume printr-o exegeză cu nuanțe critice a Bibliei (și nu printr-o exegeză ce ar presupune ineranța scripturală). Exceptând subiectul autorității scripturale, se poate considera că Brunner a apărat marile teme ale teologiei evanghelice în fața tendinței spre naturalizare promovată de teologia liberală.

Chiar și acceptând existența unei anumite cunoașteri naturale a lui Dumnezeu, Brunner s-a opus tendinței de a identifica o „natură umană bună, necoruptă”, care ar putea fi cultivată astfel încât mântuirea să nu reprezinte altceva decât dobândirea unei noi condiții prin cultivarea acestei pretense esențe necorupte. Omul este iremediabil corupt, în adâncul naturii sale, și doar Dumnezeu poate face ceva pentru a-l salva. Legalismul, autoîndreptățirea, în oricare din formele pe care le-ar putea lua acestea, reprezintă cele mai grave atitudini umane, întrucât cel ce le adoptă își pune în totalitate speranța în capacitățile sale, în potențialitățile sale, și, prin aceasta, se îndepărtează iremediabil de Dumnezeu, singurul care ar putea să îl salveze. Scepticismul lui Brunner cu privire la capacitatea omului de a transforma înspre mai bine umanul se extinde și asupra nivelului social. În antiteză cu programele sociale utopice propuse de teologia eliberării, Brunner se îndoiește de posibilitatea transformării pământului într-o împărăție a lui Dumnezeu și chiar insistă asupra faptului că

efortul omului de a aduce raiul pe pământ poate conduce doar la iad.¹

Decadența umană nu este văzută în termeni sociali, ai unei tendințe spre egoism care ar fi mai puternică decât altruismul, așa cum înclina să considere teologia liberală, ci în termenii îndepărtării și separației de Dumnezeu. Astfel că, spre deosebire de teologia liberală, care încerca să considere totul din perspectiva naturii și potențialității umane, Brunner raportează condiția umană, căderea omului și mântuirea sa la Dumnezeu.

În esența sa, mesajul creștin nu este cu referire la natura umană; totul se reduce la voia și la harul salvator al lui Dumnezeu, acesta fiind subiectul propovăduirii creștine. Este un mesaj despre ceea ce Dumnezeu a făcut pentru om și nu despre ceea ce omul ar putea realiza prin el însuși.

O implicație a acestui mod de a vedea lucrurile a fost accentul pus asupra divinității lui Isus. Mesajul creștinismului este despre ceea ce Dumnezeu face pentru om, ori lucrarea lui Dumnezeu este înfăptuită prin Isus Christos. Brunner se opune tendinței teologiei liberale de a vedea în Isus un mare învățător uman, care ar propovădui oamenilor cultivarea propriilor potențialități virtuozitate. Dacă Dumnezeu intervine în lume prin Isus Christos, Isus nu mai poate fi un simplu om, ci Dumnezeu. Brunner este cât se poate de ferm în privința susținerii divinității lui Christos, care, pentru el, reprezintă chiar punctul de plecare al mesajului creștin și nu o etapă ulterioară, la care s-ar ajunge pornindu-se de la alte date mai importante. Modul în care Brunner abordează problema naturii lui Isus este cel al „cristologiei de sus”; natura divină a lui Christos, așa cum a fost proclamată în Biblie, reprezintă temeiul proclamării creștine. Nu se pornește de la personajul istoric Isus din Nazaret pentru ca, pe baza celor spuse și săvârșite de el, să se infereze divinitatea sa. Christos este mai degrabă abordat din perspectiva opusă, a divinității sale, cunoscută pe baza mesajului Scripturii, iar viața personajului istoric Isus

este interpretată tocmai ținându-se cont de natura sa divină. Metoda „cristologiei de sus” este mai degrabă una biblică decât una empirică; nu rațiunea umană ajunge la cunoașterea caracterului divin al lui Isus, ci revelația lui Dumnezeu îi arată omului aceasta.¹ Omul nu are de făcut altceva decât să se deschidă către această revelație. Opțiunea lui Brunner pentru această abordare îl diferențiază pe el de teologii liberali, care arată o preferință fermă pentru folosirea metodei empirice, pentru o abordare a problemelor care începe „de jos”.

Intervenția divinității în lume prin Isus Christos și rolul acestuia de mediator între divinitate și lume sunt considerate de Brunner drept caracteristicile definitorii ale creștinismului. Venirea lui Dumnezeu în lume, iertarea păcatelor și promisiunea împărăției lui Dumnezeu sunt elementele ce dau identitatea proprie a creștinismului; sisteme morale elevate pot fi găsite și în alte religii.² Reducerea creștinismului la un sistem moral, așa cum se încerca în teologia liberală, ar reprezenta, conform lui Brunner, însăși anihilarea identității proprii a mesajului creștin.

Un anumit liberalism, care reprezintă mai degrabă o implicație necesară a abordării sale existențialiste, transpare din modul în care Brunner interpretează unele relatări istorice din Biblie, cum ar fi moartea pe cruce. El identifică două semnificații majore ale evenimentului morții lui Isus: ispășirea păcatelor (în acord cu teologia ortodox-conservatoare) și ilustrarea dragostei absolute a lui Dumnezeu (în acord cu liberalismul). Brunner acordă importanță și dimensiunii obiective a acestui eveniment (ispășirea păcatelor), dar accentuează și conotațiile sale existențiale (ilustrarea dragostei lui Dumnezeu, pe care trebuie să o împărtășim).³

Calificarea lui Brunner drept teolog liberal este probabil exagerată. Brunner crede în Dumnezeul care îl salvează pe om coborându-se El Însuși în lume în persoana lui Isus, crede că această lucrare a lui Dumnezeu reprezintă singura salvare

¹ Temeiurile credinței creștine, cap. 32. Vezi și Anexă, Marea invitație.

² *idem*, cap. 13.

³ *idem*, cap. 17, 18, 21.

pentru om. Prin aceasta, el se distanțează de teologia liberală care încerca înlocuirea lui Dumnezeu cu principii valorice și morale și căuta să găsească salvarea într-o desăvârșire de sine a omului. Însă Brunner nu crede că lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu a implicat și lăsarea unei mărturii având ea însăși o garanție divină cu privire la această lucrare. Teologii evanghelici conservatori văd în această poziție o ușă deschisă către liberalism și chiar către secularism întrucât, susțin ei, atâta timp cât este admisibilă critica Bibliei, orice element al mesajului biblic ar putea fi supus criticii, inclusiv esența sa. Totuși, chiar dacă Brunner lasă deschisă posibilitatea unei abordări mult prea raționale și prea critice a mesajului biblic, în fapt, nu acesta este modul în care el abordează acest mesaj.

Ovidiu Cristian Nedu

Temeiurile credinței creștine

Emil Brunner este considerat, alături de Karl Barth, drept unul dintre principalii promotori ai curentului „neo-ortodox” din teologia protestantă. El s-a opus interpretării teologiei ca o știință ce ar sistematiza anumite adevăruri, considerând că încercarea de sistematizare a unor aspecte ale mesajului creștin face ca adevărul viu, dinamic, adevărul care „are loc”, să devină o simplă formulare dogmatică, iar Dumnezeu cel viu, Dumnezeu personal, Dumnezeu care se întâlnește cu omul să devină o entitate metafizic-speculativă, având un caracter mai degrabă abstract. Intervenția divinității în lume prin Isus Christos și rolul acestuia de mediator între Dumnezeu și lume sunt considerate de Brunner drept caracteristicile definitorii ale creștinismului.

„În lipsa credinței, Christos nu înseamnă nimic pentru noi; în lipsa lui Christos, credința nu mai poate exista. Care este mai importantă, lumina sau vederea? Ce întrebare stupidă! Vederea și lumina merg împreună. Așadar, crede și vei realiza că și tu ești ales. Acesta este mesajul Scripturii.”

Ovidiu Cristian Nedu

ISBN 978-973-111-126-1



5 948417 200123

EDITURA



HERALD